Cinco Perspectivas de la Contextualização

Carlos Van Engen

Introdução

Charles Kraft nos desafia a buscar um "Cristianismo apropriado," querendo com isso dizer, "uma expressão Cristã… que é apropriada tanto às Escrituras como apropriada a uma cultura dada." Apesar deste desejo não ser algo novo, a recente convergência de um número de perspectivas e ferramentas de contextualização nos oferece uma série de passos que poderá nos ajudar a avançar em nossa busca por um "Cristianismo apropriado" em contextos específicos. Neste artigo eu irei resumir cinco perspectivas de contextualização surgidas nos últimos séculos de atividade missionária. Eu as chamei de **comunicação, indigenização, traduzibilidade, teologias locais e epistemologia**. Em um artigo posterior eu oferecerei de forma resumida uma possível metodologia para a construção de uma teologia de missão relevante.

Carlos Van Engen é professor de Teologia Bíblica da Missão no Seminário Teológico Fuller e Reitor da PRODOLA (Programa Latino-americano de Doutorado). De pais missionários, nasceu e cresceu no México, estando envolvido desde 1973 com o ensino e missiologia. É autor de vários livros. Traductor: S.B.

Versão ampliada do capítulo publicado por Charles Kraft, ed. *Appropriate Christianity*. Pasadena, CA: WCL, 2005, 183-202.

A Comunicação como Contextualização

Este paradigma de contextualização é associado com nomes como William Carey, Eugene Nida, David Hesselgrave e Charles Kraft.

As primeiras tentativas de construção de uma teologia contextual apropriada tanto com relação às Escrituras como em relação a uma cultura receptora remontam à época dos primeiros missionários orthodoxo aos povos eslavos como, por exemplo, Cirilo (826-869) e Methodius (815-885), e missionários Católicos Romanos como o Jesuíta Roberto de Nobili (1577-1656) na Índia e Matteo Ricci (1552-1620) na China (Veja Moreau 2000: 694 e 834). Começando com William Carey (1761-1834), sempre quando missionários Protestantes - igualmente que seus pares Ortodoxos e Católicos Romanos - encontravam uma nova cultura e uma nova língua, eles se preocupavam em comunicar a mensagem do Evangelho aos seus ouvintes em línguas e formas aceitáveis e compreensíveis aos novos ouvintes.

David Hesselgrave e Edward Rommen enfatizaram o aspecto da comunicação quanto à contextualização.

Desde este ponto de vista, [baseando-se no modelo tri-cultural de Eugene Nida 1960], a contextualização cristã pode ser entendida como a tentativa de comunicar da pessoa, obra, Palavra e vontade de Deus em uma maneira fiel à revelação Divina, especialmente como ela é encontrada na Sagrada Escritura, e de forma relevante aos receptores em suas respectivas culturas e contextos existenciais. A contextualização é tanto verbal como não-verbal e está relacionado com a elaboração de teologia, tradução da Bíblia (sua interpretação e aplicação), um estilo de vida que encarna o Evangelho, evangelismo, educação Cristã, implantação, organização e crescimento de igrejas e estilo de adoração – ou seja, com todas aquelas atividades envolvidas na ação de cumprir a Grande Comissão. (Hesselgrave e Rommen 1989: 200).

Mesmo hoje em dia a comunicação como forma apropriada de contextualização continua a ser importante. Isto significa que aquele que comunica o Evangelho não deve somente aprender a língua e a cultura daquele para quem o Evangelho é pregado, mas ele deve tornar-se tão envolvido no modo de pensar e nos significados mais profundos do pensamento do ouvinte, a ponto de ser capaz de pensar e refletir dentro da cosmovisão do receptor. Desta forma, é necessário ao missionário Cristão que deseja comunicar de forma transcultural aprender o que Charles Kraft chamou de “comunicação orientada ao receptor” (Kraft 1983, 1991) o que implica também “comunicar do jeito de Jesus” (Kraft 1999). Nós não devemos nunca perder de vista ou subestimar a importância do mais fundamental aspecto da contextualização: quando o missionário comunica o Evangelho, a fidelidade à mensagem é essencial.

O que eu chamei de uma perspectiva de “comunicação”, Stephen Bevans denominou de “modelo de tradução” de teologia contextual.

Dos seis modelos que consideraremos neste livro, o modelo de tradução de teologia contextual é provavelmente o mais empregado e geralmente aquele ao qual a maioria das pessoas recorre quando pensa em fazer teologia em contexto (...) Aqueles que praticam o modelo de tradução assinalam também que ele é possivelmente o modo mais antigo de levarmos a sério o contexto em que a teologia é feita, e que ele é encontrado na Bíblia mesmo (...) De certa forma, todo modelo de teologia contextual é um modelo de tradução. Existe sempre um conteúdo a ser adaptado ou acomodado a uma cultura particular. Entretanto, o que torna este modelo em questão especificamente um modelo de tradução é sua insistência na mensagem do evangelho como uma mensagem imutável (...) Se existe uma pressuposição chave do modelo de tradução, ela seria a mensagem essencial do Cristianismo como algo supra-cultural ou supra-contextual. Adeptos deste modelo citam um “núcleo do evangelho” (Haleblian 1983:101-102) (...) De qualquer forma, o que é claro na mente daqueles que utilizam o modelo de tradução é que uma mensagem essencial, supra-cultural pode ser separada

de um modo de expressão ligado a uma cultura. ...Outra presuposição do modelo de tradução [é] o papel secundário ou subordinado do contexto no processo de contextualização. A experiência, cultura, status social, e mudança social são considerados importantes, é claro, mas nunca tão importantes como a mensagem do evangelho, supra-cultural e "imutável" (Bevans 2002: 37-41).

O aspecto da comunicação como contextualização (ou acomodação, ou adaptação – vários termos podem ser escolhidos para defini-lo) tem pelo menos uma fraqueza significativa. A pressuposição generalizada que o missionário ou grupo Cristão em missão já conhece o Evangelho o qual deseja comunicar e entendeu integralmente tudo o que há para ser conhecido e sabido sobre ele. Nesta perspectiva os comunicadores do Evangelho não precisam se preocupar com o quanto sua própria cultura sincretizou, obscureceu e possivelmente contradisse o Evangelho.

O que torna este modelo em questão especificamente um modelo de tradução é sua insistência na mensagem do evangelho como uma mensagem imutável .

Os comunicadores do Evangelho não pensavam que eles mesmos tinham algo novo a aprender sobre o Evangelho. Assim, a tarefa metodológica mais importante envolvia um movimento de Cristãos de um contexto cultural comunicando um Evangelho de forma cultural apropriada a pessoas em um novo contexto, as quais ainda não tinham ouvido ou que não podia mais ouvir a mensagem da Bíblia.

Paul Hiebert observou, acertadamente, que, uma vez que esta perspectiva foi mesclada com uma atitude de superioridade por parte da cultura Ocidental (especialmente na era do colonialismo), ela se tornou uma abordagem "não-contextual".

Esta posição, foi essencialmente mono-cultural e mono-religiosa. A verdade era vista como algo supra-cultural. Tudo era visto do ponto de vista do cristianismo e civilização ocidentais, os quais já haviam demonstrado serem tecnológica, histórica e intelectualmente superiores a outras culturas; e aquelas culturas [receptoras] poderiam ser descartadas como 'bárbaras.' A cultura do missionário era 'boa,' 'avançada,' e 'normativa.' Outras culturas eram 'más,' 'retrógradas,' e 'distorcidas'. O cristianismo era verdadeiro, enquanto outras religiões eram falsas. (Hiebert 1984: 290-291).

A comunicação era considerada importante, mas o conteúdo da mensagem comunicada não era examinado porque os missionários comunicadores acreditavam saber e entender tudo o que havia para ser conhecido e entendido a respeito do Evangelho o qual estavam comunicando. Este paradigma da contextualização inclui conceitos como "acomodação," "adaptação," e "tradução."

À medida que convertidos foram ganhos ao redor do mundo, novos Cristãos falando uma série de novas línguas foram congregados em igrejas. Isto levou a uma segunda importante perspectiva de contextualização: a indigenização.

Pontos fortes deste paradigma podem incluir:

- O Comunicador busca entender a língua e a cultura do ouvinte;
- O Comunicador busca ser cuidadoso, intencional e preciso na sua comunicação;
- O Comunicador busca ser "orientado ao receptor" (frase de Charles Kraft), uma vez que o significado é atribuído pelo ouvinte.

Um ponto fraco deste paradigma poderia ser:

- Pouca ou quase total falta de análise ou exame por parte do Comunicador sobre as formas de como sua própria cosmovisão podem haver obscurecido o entendimento da mensagem de Deus por parte deste Comunicador.

A Indigenização como Contextualização

Podemos associar os seguintes nomes com este paradigma de contextualização: Henry Venn, Rufus Anderson, John Nevius, Roland Allen, Mel Hodges, Donald McGavran, Alan Tippett, e Don Richardson.

Wilbert Shenk considera o conceito da igreja indígena como "o grande avanço teórico do século 19."

O grande avanço teórico em missões durante o século 19 foi a identificação da igreja indígena como o alvo da missão. Outros desenvolvimentos teóricos e práticos foram, em geral, variações deste mesmo tema básico. (Shenk 1999: 75).

O esforço missionário para estabelecer igrejas indígenas é um esforço para implantar igrejas que se encaixam naturalmente em seu ambiente, evitando que reproduzem modelos Ocidentais.

No seu artigo no *Evangelical Dictionary of World Mission* (Dicionário Evangélico de Missões Mundiais), John Mark Terry diz,

O termo 'indígena' é oriundo da biologia e indica uma planta ou animal nativo em certa área. Missiólogos adotaram a palavra e a usaram para referirem-se às igrejas que refletem a singularidade cultural de seu grupo etno-linguístico. O esforço missionário para estabelecer igrejas indígenas é um esforço para implantar igrejas que se encaixam naturalmente em seu ambiente, evitando a implantação de igrejas que reproduzem modelos Ocidentais. (Moreau, Netland and Van Engen, edits. 2000:483).

Em *God's Missionary People* (O Povo Missionário de Deus) eu resumi o que chamei de Sete Estágios de Implantação de Igrejas Missionárias".

[Quando estudamos história de missões, vemos] pelo menos sete estágios no nascimento de uma igreja local e nacional – estágios vistos repetidamente em situações de implantação de igrejas. Podemos resumir o desenvolvimento da igreja em um determinado contexto desta forma:

1. *Evangelismo pioneiro que leva à conversão de certo número de pessoas.*
2. *Reuniões iniciais que são dirigidas por anciãos e diáconos, assim como pregadores externos à congregação nascente.*
3. *Programas de treinamento de liderança [selecionam] treinam*

e comissionam pastores indígenas, supervisores e outros líderes ministeriais.

4. Organizações regionais de grupos cristãos desenvolvem estruturas, comitês, programas de juventude, sociedades femininas e assembléias regionais.

5. A organização nacional, supervisão regional, e relações com outras igrejas nacionais começam a serem formadas.

6. Ministérios especializados crescem dentro e fora da igreja, com comitês de administração, orçamentos, planos, finanças, edifícios e programas.

7. Missionários indígenas são enviados pela igreja filha para missões locais, nacionais e mundiais, iniciando novamente o processo descrito. (Van Engen 1999: 43-44)

Estes sete passos retratam o desenvolvimento de um novo grupo de discípulos de Jesus Cristo, a caminho de tornar-se uma igreja indígena que se encaixa naturalmente e reflete seu contexto local

À medida que igrejas plantadas em missão (1910 e 1920) tornaram-se conhecidas como igrejas jovens (1930 e 1940) e finalmente como igrejas nacionais (1950 e 1960), o conceito da igreja indígena passou por uma evolução significativa. O britânico Henry Venn (1796-1873) e o norte-americano Rufus Anderson (1796-1880) empregaram a expressão indigeneidade para enfatizar a sustentabilidade de um novo grupo de crentes em uma nova cultura. No final do século 19, o termo indígena era usado predominantemente como um conceito administrativo e teórico. Para uma nova igreja ser considerada autônoma, sobrevivendo sem ajuda missionária externa, ela precisaria tornar-se autossustentável financeiramente, autogovernada organizacionalmente e deveria se auto-propagare evangelisticamente. Cinquenta anos depois, John Nevius (1829-1893) e Roland Allen (1868-1947) ampliaram e aprofundaram o conceito de indigeneidade, realçando assuntos como preparação teológica, liderança, a obra espontânea do Espírito Santo, o ministério dos seus membros através do exercício de seus dons espirituais e a criação de estruturas eclesiásticas que poderiam sustentá-las sem dependência externa. Baseando-se em todos estes quatros pontos, Mel Hodges (1909-1986), um administrador missionário norte-americano das Assembléias de Deus, conclamou a implantação e desenvolvimento de *The Indigenous Church* (A Igreja Indígena) (1953), uma ênfase que veio a ser uma das bases da teoria missiológica de McGavran e do Movimento de Crescimento da Igreja.

Como vimos, a Indigeneidade era relacionada à mescla das formas e da vida de uma igreja com o seu contexto. Este conceito foi expandido por Alan Tippett (1911-1988) em *Verdict Theology in Missionary Theory* (A Teologia de Veredito da Teoria Missionária) (1969). Ele passou a incluir a autoimagem da igreja, assim como seu funcionamento, programação, sustento, propagação e contribuição financeira. Charles Kraft in *Christianity in Culture* (Cristianismo e Cultura) (1979), aprofundou o tema ainda mais, ao introduzir o conceito de "equivalência dinâmica" das igrejas. Uma vez que igrejas na Ásia, África, América

Latina e Oceania cresceram e madureceram, o conceito indigenização levou a uma terceira perspectiva de contextualização: a traduzibilidade.

Um ponto forte deste paradigma poderia ser:

- A Igreja deve ser "apropriada" à cultura na qual a semente do Evangelho foi plantada, respondendo às profundas aspirações/ interesses do povo – e não deve desconhecer os significados superficiais de sua cultura.

Um ponto fraco deste paradigma poderia ser:

- Se os Cristãos começarem a ser e parecer tanto com seu contexto que eles não podem mais ser distinguidos dentro daquela cultura, eles não poderão oferecer um Evangelho que poderia transformar sua cultura.

A Traduzibilidade como Contextualização

A perspectiva da traduzibilidade como uma forma de contextualização é fortemente inspirada no conceito de encarnação tão dominante no Evangelho de João.

Os seguintes nomes podem ser associados com este paradigma de contextualização: Lamin Sanneh, Kwame Bediako, John Mbiti, Rene Padilla e Andrew Walls.

Uma terceira perspectiva de contextualização enfatiza a natureza da encarnação como encontrada no Evangelho, algo que é infinitamente traduzível em toda e qualquer cultura humana – uma fé e relacionamento com Deus que pode ser entretecido com toda e qualquer cosmovisão. O Evangelho de Jesus Cristo pode ser encarnado, pode tomar forma e ser vivido em qualquer contexto cultural – ele é infinita e universalmente traduzível.

Esta perspectiva da traduzibilidade como uma forma de contextualização é fortemente inspirada no conceito de encarnação tão dominante no Evangelho de João. João diz que "aquele que é a Palavra tornou-se carne e viveu entre (fez seu tabernáculo em) nós. Vimos a sua glória, glória como do Unigênito vindo do Pai, cheio de graça e de verdade" (Jo 1:14 NIV)

Em *Christianity in Africa* (Cristianismo na África), Kwame Bediako discute a "traduzibilidade" da fé.

> *Andrew Walls –Bediako escreve– nos ensinou a reconhecer a religião Cristã como "traduzível culturalmente ad infinitum" (Walls 1981:39). A Traduzibilidade é outra maneira de dizer universalidade. Portanto, a traduzibilidade da religião Cristã significa sua relevância fundamental e acessibilidade para pessoas em uma nova cultura na qual a fé Cristã é transmitida e assimilada. (Bediako 1995: 109).*

A traduzibilidade do Evangelho Cristão e da Igreja Cristã implica em algo mais amplo, profundo e penetrante do que simplesmente a mera comunicação de uma mensagem. Esta perspectiva enfatiza o fato que o Evangelho pode tomar novas formas à medida que ele nasce em novos contextos. O Evangelho e a Igreja não são plantas importadas que foram ligeiramente modificadas para o crescimento em solo estrangeiro. Antes, este Evangelho é uma nova semente híbrida com novas e diferentes ca-

racterísticas que permitem que ela brote, cresça e floresça em um novo ambiente. Marc Spindler, assim como outros missiólogos Católicos Romanos, chamou esta perspectiva de "inculturação".

> *[Inculturação] sugere que na América Latina, África, Ásia, e em outros lugares, as novas igrejas podem e devem entender e expressar a fé Cristã em termos de suas respectivas culturas. Mais do que isto, ela significa que o evangelho em si mesmo recebe sua forma na cultura total do povo entre o qual a igreja é plantada e na nação da qual a igreja é essencialmente parte integrante. Podemos dizer que a inculturação bem-sucedida ocorre quando o evangelho e a igreja já não parecem items importados, mas são reivindicados como propriedade do povo (Spindler 1995: 139-140).*

Lamin Sanneh discorre sobre a "missão como tradução," um processo que cria o que ele chamou de "credibilidade vernacular" do Evangelho, à medida que ele toma novas formas em novos contextos culturais. É importante ouvir a Lamin Sanneh sobre esta questão:

> *A Missão como tradução declara ousadamente que a cultura recipiente é um alvo da promessa salvífica de Deus e, como consequência, ela tem um lugar de honra na "bondade de Deus," acrescentando salvaguardas contra o absolutismo cultural (...) A Missão como tradução afirma ser missio Dei a força motora da sua obra. É a missio Dei que permitiu a tradução para ampliar as fronteiras da proclamação. (31)*

> *É desnecessário dizer que a missão Cristã não adere de forma consistente ao conceito de tradução, mas ela traz em si mesma implicações muito amplas que merecem ser discutidas, seja qual for a posição de uma missão particular a propósito dela (...) A Tradução é profundamente relacionada à concepção original do Evangelho: Deus, que não tem favoritos linguísticos, determinou que todos devessem ouvir as Boas notícias "em sua própria língua nativa." A missão como difusão cultural entra em conflito com o evangelho nesta questão, e historicamente podemos documentar os problemas, desafios e possibilidades que se apresentaram à expansão cristã sob o domínio consistente da tradução (...) (174)*

> *Onde a missão falhou em obter uma credibilidade vernacular, ela foi criticada, de forma merecida, no passado ou em retrospecto. Etnógrafos e outros estudiosos que criticaram a missão devido à sua natureza estrangeira reconheceram, indiretamente, que o Cristianismo e a credibilidade vernacular são relacionados. (175) A tradução vernacular começa com o esforço para equipar o evangelho com termos de familiaridade, e o processo traz o trabalho missionário no contexto da experiência de campo (...) Existe um pluralismo radical implícito na tradução vernacular, de forma que todas as línguas e culturas são, em princípio, iguais na expressão da palavra de Deus… Duas idéias gerais emanam desta análise. Primeiramente, podemos notar o princípio inclusivo no qual nenhuma cultura é excluída da dispensação Cristã, não podendo elas ser avaliadas única ou fundamentalmente utilizando-se critérios*

culturais Ocidentais. Em segundo lugar, temos o princípio ético de transformação como uma salvaguarda contra o auto-absolutismo cultural (...) Isto introduz em missão o conceito do logos, segundo o qual toda e qualquer língua pode ser adotada de forma segura para hospedar a palavra de Deus.
(Sanneh1993: 31, 174-175, 208-209. Veja também a reflexão de Kwame Bediako sobre a proposta de Sanneh mencionada por Bediako 1995: 119-123).

Em 1985, René Padilla ofereceu três importantes observações concernentes a esta interpretação da encarnação na comunicação intercultural.

A consciência do papel fundamental que tem a cultura na comunicação é de especial importância para a comunicação intercultural do evangelho. Há pelo menos três razões para isto.

1. *A encarnação é um elemento básico do evangelho. Desde que o Verbo se fez homem, a única forma possível de comunicação do evangelho é aquela na qual ele se encarna na cultura, a fim de tornar-se acessível ao homem como um ser cultural.*

2. *Sem uma tradução que vai além de palavras, tocando a matéria básica da vida na cultura receptora, o evangelho é uma fantasia. O evangelho envolve a proclamação de Jesus Cristo como Senhor da totalidade do universo e da existência humana. Se esta proclamação não for direcionada às necessidades e problemas específicos dos ouvintes, como poderão eles experimentar o Senhorio de Cristo em sua situação concreta? Contextualizar o evangelho é traduzí-lo de tal forma que o Senhorio de Jesus Cristo não é um princípio abstrato ou uma mera doutrina, mas o fator determinante da vida em todas suas dimensões e o critério básico pelo qual são avaliadas todos os valores culturais que formam a substância cultural da vida humana.*

3. *Para que as pessoas respondam ao evangelho de forma consciente, seja esta resposta positiva ou negativa, é necessário que haja comunicação efetiva, comunicação que leve em consideração o ponto de contato entre a mensagem e a cultura dos ouvintes. Não pode haver evangelização verdadeira a menos que o evangelho confronte valores culturais e formas de pensamento.*
(Padilla 1985: 2-93).

Este elemento de traduzibilidade ou universalização que têm enfatizado Bekiako, Walls, Sanneh, Padilla, entre outros, significa haver um aprofundamento, assim como uma ampliação, preenchimento e enriquecimento na maneira como os Cristãos vivem o evangelho em seu contexto. Desde que Lucas fez sua "lista de nações" em Atos 2, mencionando aqueles que "ouviram o Evangelho em sua própria língua" (Atos 2:6,8-11), tem sido evidente na história da missão como é verdadeira a natureza universalmente apropriada da Encarnação. O Evangelho é, pela sua própria natureza, nativo em todas as culturas da terra. Todos os seres humanos foram criados pelo mesmo Deus, Criador do céu e da terra, o Deus de Abraão, Isaque e Jacó.

Se empregarmos expressões como Teologia Natural, Revelação Geral, Graça Comum, Graça Preveniente, “analogias redentoras” (Don Richardson 2000: 812-813) ou as luzes da revelação de Deus espalhadas entre todas as culturas, a conclusão é a mesma (ainda que reconhecendo as profundas diferenças entre estes conceitos em muitos outros aspectos). Juntas elas apontam para um algo fundamental: todos os seres humanos são criados pelo mesmo Deus; Jesus, o Verbo feito carne, se dirige a todos igualmente; e o Espírito Santo capacita a todos para ouvir o Evangelho em sua própria língua. “Porque Deus amou o mundo [todo]…” (Jo. 3:16). Deus fala e entende todas as línguas. Ouçamos novamente a Lamin Sanneh.

> *A vida cristã está indelevelmente marcada pela cultura; e a mordomia fiel inclui a proclamação da palavra profética na cultura e, às vezes contra ela, (...) na visão [do apóstolo Paulo] os propósitos de Deus são mediados através de canais culturais específicos.*
>
> *A missão da igreja aplicou este princípio ao reconhecer serem todas as culturas, e as línguas nas quais elas tomam corpo, como legítimas aos olhos de Deus, tornando possível a tradução da palavra de Deus em outras línguas. Mesmo se na prática os Cristãos desejaram parar o processo de tradução, alegando ser sua versão algo final e exclusivo, eles não foram capazes de reprimir a tradução de forma permanente. É este fenômeno que o conceito de traduzibilidade tenta representar (...) A traduzibilidade assegura que o desafio presente no coração do Cristianismo é... mantido vivo em todos os contextos culturais (...) (Sanneh 1993: 47-48)*

Mbiti veio a diferenciar entre o Cristianismo o qual resulta do encontro do Evangelho com qualquer cultura local específica e o Evangelho o qual é um dom de Deus, eterno, imutável.

Sendo assim, os Cristãos devem abordar as profundas implicações do fato que a fé Cristã é internamente compatível, consistente e coerente com – e que pode ser total e naturalmente expressa em – qualquer cultura. A percepção da traduzibilidade do Evangelho incita a missão contextual a ultrapassar a indigenização, indo em direção à encarnação. Aqui, o exemplo da igreja Africana pode ser útil. Juntamente com outros teólogos do Terceiro Mundo, Kwame Bediako e John Mbiti descreveram o grande esforço levado à cabo para o aprofundamento da compreensão Africana do Evangelho. Bediako resumiu algumas das considerações de Mbiti:

> *Mbiti foi um dos primeiros a lamentar a falta de um compromisso sério e positivo por parte das missões Ocidentais com os valores culturais e religiosos africanos. Ele viu o resultado disto em uma igreja Africana que “amadurecera evangelisticamente, mas não teologicamente:” “uma igreja sem teologia, sem teólogos e sem uma preocupação teológica”, foi como Mbiti descreveu a igreja Africana em 1967 e 1969.*
>
> *Mbiti, entretanto, logo veio a diferenciar, de um lado, o “Cristianismo” o qual “resulta do encontro do Evangelho com qualquer cultura local específica” e é sempre indígena e orientada à cultura, e, de outro, o Evangelho o qual é “um dom de Deus, eterno, imutável”. Em 1970 ele escreveu: “Nós não podemos acrescentar nada ao Evangelho, pois ele é um dom eterno de Deus; mas o*

Cristianismo é sempre um mendigo pedindo comida e bebida, abrigo e proteção das culturas que ele encontra em suas constantes viagens e andanças". (Bediako, citando Mbiti, 1970: 438.)

Mbiti rejeitou a noção de um Cristianismo indigenista em solo Africano. Bediako, citando Mbiti: "Falar de 'Cristianismo indigenista' é dar a impressão que ele é um produto pronto, o qual deve ser transplantado em uma área local. Obviamente este foi o pressuposto seguido por muitos missionários e teólogos locais. Eu não aceito mais isto." (Mbiti 1979: 68).

Em contraste, o Evangelho é visto como "traduzível," incorporando significados Africanos profundos em acréscimo às formas culturais superficiais. Bediako escreve:

Para Mbiti, então, o Evangelho se sente genuinamente em casa na África, e é capaz de ser entendido pelos Africanos no nível específico de sua experiência religiosa, como de fato o foi, através da sua transmissão missionária (...) O princípio teológico que vemos em ação no pensamento de Mbiti é o da traduzibilidade – ou seja – a capacidade dos impulsos da religião Cristã serem transmitidos e assimilados em uma cultura diferente, sendo que estes impulsos criarão respostas dinamicamente equivalentes no curso de tal transmissão. Levando este princípio em consideração, podemos dizer que a preocupação inicial da busca de uma "indigenização" do Cristianismo na África, ainda que estivéssemos lidando essencialmente com uma religião "Ocidental" e "estrangeira" foi, de fato, equivocada, porque a tarefa foi concebida como a correlação de duas entidades que pareciam desconectadas... O resultado expressado aqui não deve ser medido em termos de transmissão missionária Ocidental, mas, antes, pela assimilação da Fé... Foi, então, um equívoco pressupor que os convertidos Africanos ao Cristianismo assimilariam a mensagem dos missionários em termos Ocidentais, em vez de o fazerem levando em conta sua própria compreensão e contexto religioso Africano. (Bediako 1995: 118-119).

Um ponto forte deste paradigma poderia ser:

- O Evangelho é visto como uma semente a ser plantada no solo de cada cultura, a qual pode ser moldada com criatividade e aberta aos traços, ênfases, perspectivas e cosmovisão únicas daquela cultura.

Um ponto fraco deste paradigma poderia ser:

- A acomodação ou adaptação em uma cultura pode tornar-se facilmente o foco principal da contextualização – em tal medida que o Evangelho é moldado, definido, limitado dentro e através da cultura, perdendo esta, então, seu papel transformador e profético vis-à-vis da cultura.

A Teologia Local como Contextualização

Podemos associar os seguintes nomes com este paradigma de missão: Shoki Coe, Robert Schreiter, Dean Gilliland, Stephen Bevans, Ashish

Chrispal, Tite Tienou e Andrew Kirk.

Até agora nós repassamos de forma geral três perspectivas de contextualização: a comunicação, a indigenização e a traduzibilidade. Juntas, estas três tratam geralmente de um movimento de mão única da proclamação do Evangelho: um movimento que parte daqueles que conhecem a Deus e que crêm que entendem o Evangelho para aqueles que não conhecem, ou que nunca ouviram ou que não podem mais ouvir falar do amor de Deus por eles. Consideramos formas apropriadas de contextualização de uma maneira ampla e geral, como parte da busca daquilo que Charles Kraft chamou em outra parte deste volume de "Cristianismo apropriado: uma expressão Cristã da fé que é, de um lado, apropriada às Escrituras e, de outro lado, que é apropriada ao povo de uma cultura dada,"

Em seu artigo no dicionário *Evangelical Dictionary of World Missions* (Dicionário Evangélico de Missões Mundiais), Dean Gilliland discute como podemos definir a contextualização de forma ampla:

> *Não existe a aceitação de uma definição única ou genérica para a contextualização. Talvez ela seja mais bem definida se tomarmos em consideração o seu alvo. Este alvo é possibilitar, dentro do que seja humanamente possível, uma compreensão do que significa Jesus Cristo, o Verbo, ser experimentado autenticamente em toda situação humana (...) A contextualização na missão é um esforço levado a cabo por uma igreja específica em experimentar o evangelho para a sua própria vida à luz da Palavra de Deus (2000:225).*

No restante deste capítulo vamos avaliar duas perspectivas adicionais de contextualização apropriada que surgiram na reflexão missiológica nos últimos trinta anos: a produção da teologia a partir do contexto local e a epistemologia. Em contraste com as três perspectivas anteriores examinadas anteriormente, estas duas envolvem um diálogo de mão dupla entre a igreja e o Evangelho, de um lado, e a realidade contextual, de outro. Baseado nas cinco perspectivas oferecerei então em um capítulo posterior um método de teologia de missão que por si mesmo poderá ser construído de forma apropriada tanto às Escrituras como ao povo em um contexto, produzindo com o tempo uma compreensão correta da revelação de Deus a fim de que este povo tenha a oportunidade de responder ao Evangelho e ser transformado por ele (em verdade, obediência e poder).

Entitulei esta seção *teologia local* para esclarecer a confusão atual envolvendo o termo contextualização. Nesta seção eu lido com o que muitos chamam de contextualização em um termo estrito. Ou seja, com aquilo que tem a ver com o seu lado humano: com o impacto de forças sócio-políticas, econômicas, culturais, entre outras, em um contexto no qual a teologia é produzida.

A contextualização como o desenvolvimento de teologia local foi originalmente catalisada pela publicação, em 1972, de *Ministry in*

Context (Ministério em Contexto) como parte do Fundo de Educação Teológica do Conselho Mundial de Igrejas, estando ligado aos escritos de Shoki Coe em particular (Veja, por exemplo, Coe 1976; Norman Thomas, edit. 1995: 175-176; e Stephen Bevans 2002: 153, páginas 45 e 46.)

Ashish Chrispal do Seminário Bíblico Unido em Pune, na Índia, explica seu ponto de vista sobre a contextualização, entendido aqui como a produção de teologia a partir de um contexto local:

> *A história mundial não é meramente uma condição exterior para a missão da igreja: antes, ela deveria ser incorporada como um elemento constituinte em seu entendimento da missão, seus alvos e objetivos. Espelhando seu Senhor, a igreja-em-missão deve tomar partido pela vida e contra a morte; pela justiça e contra a opressão. Portanto, a missão como contextualização é a afirmação que Deus voltou-se para o mundo (...) A contextualização implica tudo o que está envolvido no conhecido termo indiginização, o qual tem a ver com valores culturais tradicionais, mas que vai além deles, levando em conta seriamente os fatores contemporâneos presentes na transformação da cultura. Trata-se de questões políticas e sócio-econômicas contemporâneas como a luta de classes, a vida política e o poder, a riqueza e pobreza, suborno e corrupção, privilégios e opressão – todos os fatores que constituem a sociedade e a relação entre comunidades. (Chrispal 1995: 1,3).*

Em todos os lugares e em todas as culturas, os Cristãos devem se comprometer com o processo contínuo de transmitir o evangelho às culturas que, por sua vez, estão em transformação constante.

A contextualização no sentido mais técnico da palavra envolve o fazer teologia como uma ação, ao invés de ser ela uma combinação de informações recebidas: por isso temos o uso comum da expressão fazer teologia como uma forma verbal, em lugar de teologia como um substantivo. Tite Tiénou explica.

> *O termo "contextualização" entrou para a literatura missiológica em 1972 através do relatório sobre o* Third Mandate of the Theological Education Fund *(Terceiro Mandato do Fundo de Educação Teológica) (...) Naquela época, Shoki Coe era o diretor do Fundo de Educação Teológica, uma agência patrocinada pelo Conselho Mundial de Igrejas e administrado sob os auspícios da Comissão de Missão Mundial e Evangelismo. De acordo com Coe, a indigenização é um conceito estático, uma vez que ela "tem a tendência de ser usada no sentido de responder ao evangelho dentro da cultura tradicional" ao passo que a contextualização é "mais dinâmica (...) aberta à mudança e (...) voltada ao futuro". (Coe 1976: 20,21)*
>
> *A palavra "contextualização" for escolhida, então, com o propósito específico de transmitir a idéia que a teologia nunca pode ser desenvolvida de forma permanente. Em todos os lugares e em todas as culturas, os Cristãos devem se comprometer com o processo contínuo de transmitir o evangelho às culturas que, por sua vez, estão em transformação constante. Enquanto o mundo existir, este processo se repete. Para muitas pessoas a contextualização, e não a indigenização, é o termo que melhor descreve este processo contínuo. (Tiénou 1993: 247).*

Este processo dinâmico chamado contextualização baseia-se em todos os aspectos da experiência humana em um contexto local e promove um diálogo entre a realidade do contexto e a compreensão do Evangelho pela igreja. “A contextualização,” escreve Andrew Kirk, “ reconhece a influência recíproca da cultura e da vida sócio-econômica. Ao relacionar o Evangelho com a cultura ela tende, então, a adotar uma posição mais crítica (ou profética) com relação à cultura.” (Kirk 1999: 91. Veja Van Engen 1989: 97 páginas 18, 19.).

A perspectiva da teologia local como contextualização representa uma interação entre a igreja e seu contexto, uma interação que está em constante transformação. É um processo de reflexão local que começa com uma análise da situação histórica, continua como uma releitura das Escrituras, a qual, por sua vez, leva a uma reflexão teológica interativa sobre o contexto: um ato de produzir teologia que impulsiona o Cristão a um engajamento ativo com as questões culturais, sócio-enconômicas e políticas no seu contexto. Dentro desta visão da contextualização como teologia local, existe uma grande diversidade de pontos de vista, variando, de um lado, desde a quase total secularização do processo até uma grande ênfase na transformação da igreja, de outro.

A contextualização neste sentido mais estreito e técnico envolve não apenas a produção da teologia como um processo ativo, mas ela também expande as fontes da reflexão teológica, incluindo todos os aspectos apropriados da experiência humana. Este processo dinâmico de interação entre todos os aspectos de um contexto foi destacado recentemente por R. Yesurathnam, professor de teologia Sistemática da Igreja do Sul da Índia:

> *O termo contextualização inclui tudo que é implícito em indigenização ou enculturação, mas buscando incluir também as realidades contemporâneas como o secularismo, a tecnologia e a luta por justiça humana (...) A contextualização amplia e corrige a terminologia antiga. Enquanto a indigenização tende a enfocar puramente a dimensão cultural da experiência humana, a contextualização, por sua parte, aprofunda o conceito de cultura, passando a incluir nele questões sociais, políticas e econômicas. A cultura é então compreendida de forma mais dinâmica e flexível, e é vista não como fechada e autônoma, mas aberta e passível de ser enriquecida pelo encontro com outras culturas e movimentos. (R. Yesurathnam 2000:53).*

Stephen Bevans destacou os aspectos de contracultura e dialógica encontrados no processo de envolvimento local em contextualização:

> *A contextualização aponta para o fato que a teologia precisa interagir e dialogar não apenas com o valor cultural tradicional, mas também fazê-lo com a transformação social, novas identidades étnicas e com os conflitos que aparecem à medida que a globalizaçãono encontra os vários povos do mundo. A contextualização, [é], então, o termo preferido para descrever a teologia que leva a sério a experiência humana, a localização social, a cultura e a transformação cultural. (Bevans 2002:27).*

Teólogos e missiólogos Romanos Católicos chamaram este processo um esforço na "construção de teologias locais." Há quase vinte anos, Robert Schreiter ofereceu em *Constructing Local Theologies* (Construindo Teologias Locais) (1985) um estudo das contribuições do que ele chamou de "Os Modelos de Tradução," os "Modelos Adaptativos" e os "Modelos Contextuais" para tal construção. O pensamento de Schreiter sobre o tema foi complementado pelo trabalho de seu colega na União Teológica Católica de Chicago, Stephen Bevans, em *Models of Contextual Theology* (Modelos de Teologia Contextual) (1992, rev. 2002). Na edição de 2002 Bevans apresentou seis modelos de teologia contextual: o que ele chamou de modelos de Tradução, Antropológico, Praxis, Sintético, Transcedental e Contracultural. Bevans colocou no prefácio de sua pesquisa uma observação sobre as fontes e o locus da teologia contextual.

> *A teologia Contextual causou uma revolução no método teológico tradicional de se fazer teologia pelo simples fato de acrescentar a transformação cultural e social ao* loci *tradicional das Escrituras (...) Ambos os lados – a experiência humana e a tradição Cristã – devem ser lidas juntas, dialeticamente. Em adição ao deslocamento no método teológico, temos também uma série de outras questões metodológicas. Quando a experiência humana, acontecimentos mundiais, cultura e transformação cultural são consideradas como* loci theologic*i, pode-se perguntar, então, se deveria a teologia ser feita sempre formalmente ou discursivamente. Em outras palavras, qual é a forma que a teologia deve tomar? À medida que a teologia se torna mais uma reflexão sobre a vida humana cotidiana à luz da tradição cristã, podemos perguntar se homens e mulheres comuns não seriam, afinal de contas, as pessoas mais capacitadas para fazer teologia. (Bevans 2002: 16-17).*

Recentemente Clemens Sedmak da Universidade de Salzburgo, na Áustria juntou as muitas ênfases comuns entre a sugestão de Schreiter para a Construção de Teologias Locais e o desafio de Bevans para utilizarmos de forma efetiva os Modelos de Teologia Contextual. Em sua obra *Doing Local Theology: A Guide for Artisans of a New Humanity*, (Fazendo Teologia Local: Um Guia para Artesãos de uma Nova Humanidade) Sedmak oferece uma série de teses. Entre elas, ele afirma que,

> *A teologia é feita localmente. A fim de sermos honestos com as circunstâncias locais, a teologia tem que ser feita como teologia local, levando em conta seriamente a situação particular. A teologia local pode ser feita com meios teológicos básicos. Ela pode ser feita pelo povo, e é feita com o povo (...) Teologias locais reconhecem que a teologia ganha corpo em um contexto específico. Teologias são desenvolvidas dentro e em resposta à uma situação social particular. A compreensão da situação social é uma condição necessária para o discernimento do gênesis e validade de teologias específicas....É contextual a teologia que tenta fazer justiça ao seu lugar na cultura e história. A contextualização literalmente significa 'tecendo juntos' (...) A teologia é sempre feita*

> *dentro de uma estrutura social local concreta, a qual provê ricos recursos para a construção de teologias locais e para contribuir no desenvolvimento da identidade local de teólogos. O contexto social, histórico, cultural, e político tem um impacto no papel do teólogo e na localização dele ou dela no contexto". (Sedmak 2002: 8,95-96).*

Dirkie Smit, Professor de Teologia Sistemática nas Universidades de Western Cape and Stellenbosch, Africa do Sul, assinala que "Teologias contextuais (...) têm realçado o fato que toda teologia, todo falar e pensar a respeito de Deus é conceitual, é influenciado pelos contextos nos quais os crentes vivem, incluindo a chamada teologia tradicional do Cristianismo Ocidental em todas as suas formas." (Smit1994: 44. Veja também Mortimer Arias 2001: 64.)

Desde um ponto de vista Evangélico Protestante, Stanley Grenz ecoa a importância da correlação (ele utiliza o termo de Paul Tillich) das questões existenciais humanas colocadas pelo contexto e as respostas revelatórias encontradas na Bíblia.

> *O compromisso da contextualização... leva a uma rejeição implícita de outros antigos conceitos evangélicos de teologia, como a construção da verdade baseada somente na Bíblia. O teólogo já não pode mais concentrar-se somente na Escritura como a única norma teológica completa. Em vez disso, o processo de contextualização requer um movimento entre dois opostos – a Bíblia como a fonte de verdade e a cultura como fonte das categorias através das quais o teólogo expressa a verdade bíblica (...) A contextualização exige que o teólogo leve a sério as formas de pensamento e mentalidade da cultura na qual o fazer teologia acontece, a fim de explicar as verdades eternas das Escrituras em uma linguagem que é compreensível ao povo contemporâneo.*
> *(Grenz 1993: 90; veja Wilbert Shenk 1999: 77).*

Um ponto forte deste paradigma poderia ser:

- Este "fazer teologia localmente" é uma atividade de todos os crentes, os quais fazem parte eles mesmos da cultura na qual o Evangelho é recém introduzido. O grupo local de crentes ouve cuidadosamente o povo na cultura circundante, respondendo às profundas aspirações/questões do povo de sua cultura.

Um ponto fraco deste paradigma poderia ser:

- Se as "questões contextuais locais" receberam atenção em demasia, elas poderão eclipsar as perspectivas transformadoras e o poder do Evangelho que esquadrinha todas as culturas.
- A ênfase no "fazer teologia local" pode eclipsar a natureza global do Evangelho e a unidade global da Igreja.

A Epistemologia como Contextualização

Podemos associar os seguintes nomes com este paradigma de missão: Bruce Nicholls, Donald Stults, Ashish Chrispal, Dean Gilliland, Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) –(As-

sociação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo), Andrew Kirk e David Bosch.

Uma quinta perspectiva de contextualização trata do processo epistemológico de exame hermenêutico e análise do contexto e suas implicações para uma compreensão missional do Evangelho naquele contexto. Na edição de 2002, revista e ampliada do livro Modelos de Teologia Contextual, Stephen Bevans acrescentou um modelo o qual ele chamou de "modelo contracultural" de contextualização.

> *O que este modelo revela, mais do que qualquer outro modelo, é como alguns contextos são simplesmente antiéticos e precisam ser desafiados pelo poder libertador e curador do evangelho (...) O modelo contracultural se baseia em ricas e amplas fontes na Bíblia e na tradição (...) Mais do que qualquer outro modelo (...) ele reconhece que o evangelho representa uma cosmovisão abrangente e radicalmente alternativa, que difere profundamente das experiências humanas do mundo e das culturas criadas pela humanidade. Particularmente em contextos em que é vivida uma "cultura da morte," em contextos nos quais o evangelho parece irrelevante ou que é facilmente ignorado, ou naqueles nos quais o evangelho tornou-se "como um vitral" de uma cosmovisão particular, este modelo pode mostrar-se uma maneira poderosa pela qual o evangelho pode ser comunicado com um novo frescor e um compromisso genuíno. (2002: 118).* [1]

A contextualização como uma abordagem epistemológica enfatiza a percepção que em cada contexto os seguidores de Jesus Cristo têm uma oportunidade de aprender algo sobre Deus que não era conhecido anteriormente.

A contextualização como uma abordagem epistemológica enfatiza a percepção que em cada contexto, em cada nova situação cultural, os seguidores de Jesus Cristo têm uma oportunidade de aprender algo sobre Deus que não era conhecido anteriormente. O conhecimento Cristão é visto como acumulativo, reforçado, aprofundado, ampliado e expandido à medida que o Evangelho toma uma nova forma em cada cultura. Esta foi minha tese em "*The New Covenant: Knowing God in Context*" (O Novo Pacto: Conhecendo a Deus em Contexto) (1989, reimpresso em 1996: 71-89).

Em 1979, Bruce Nicholls sugeriu uma diferenciação entre o que ele chamou de contextualização existencial (o tipo comum em círculos do Conselho Mundial de Igrejas) e a contextualização dogmática (a que parte do texto bíblico como sua única regra de fé e prática). (Veja Nicholls 1979:24; Donald Stults 1989:151 e Chrispal 1995:5). Seja quando a contextualização é vista como um empenho epistemológico em inúmeros contextos, ou seja, como um processo que busca um aprofundamento e uma ampliação da compreensão de Deus em contextos específicos, ela não se encaixa facilmente em nenhum das duas categorias de Nicholls. A contextualização apropriada como epistemologia aceita a realidade contextual (e existencial) como um componente significativo

1 Bevans cita Douglas John Hall, "*Ecclesia Crucis: The Theologic of Christian Awkwardness*", (Ecclesia Crucis: A Teologia do Embaraço Cristão) em George R. Hunsberger e Craig van Gelder, editores. *The Church Between Gospel and Culture: The Emerging Mission in North America*. (A Igreja Entre Evangelho e Cultura: As Missões Emergentes na América do Norte) Grand Rapids: Eerdmans, 1996, 199..

de sua reflexão teológica (e dogmática) na qual os Cristãos ampliam e aprofundam sua compreensão e participação na Missão de Deus em um contexto dado.

No verbete "Contextualization," de seu dicionário, Dean Gilliland resume cinco modelos de contextualização: os modelos Crítico, Semiótico, Sintético, Transcendental e Tradução.

Os pontos fortes da contextualização, é que, se levado a cabo de forma correta, ela indroduz os Cristãos comuns àquilo que é frequentemente chamado de processo teológico.... O objetivo da contextualização é juntar informações de toda a vida para pessoas reais e examinar as Escrituras cuidadosamente para encontrar uma aplicação significativa da palavra (que) "habitou entre nós" (João 1:14). A importância missiológica da contextualização é que todas as nações devem entender a Palavra tão clara e precisamente como o fizeram os próprios contemporâneos de Jesus (Gilliland 2002: 227).

Uma dúzia de anos antes, Gilliland sugeria quatro perguntas que constituem considerações primordiais na tarefa da construção de uma teologia apropriada contextualmente:

- Qual é o pano de fundo geral (culturalmente específico, contextual)?
- Quais são os problemas que se apresentam?
- Quais são as questões teológicas que surgem?
- Quais direções apropriadas deveria a teologia (e a missiologia) tomar? (Gilliland 1989b: 52)

Teólogos e missiólogos ao redor do mundo estão mais conscientes do que nunca do fato que dois terços do cristianismo mundial se concentram agora na Ásia, África, América Latina e Oceania. O cristianismo não é mais uma religião Ocidental. Isto não deveria nos surpreender, dado que a Igreja Cristã não começou como uma religião Ocidental: ela começou como uma expressão religiosa de fé em Jesus Cristo no Oriente Médio, Norte da África e na Ásia Central. Hoje há Cristãos em cada nação no sentido político e entre cada uma das principais culturas no sentido étnico, ainda que restem hoje em dia muitos grupos não alcançados.

Por volta de 1972, começando com Shoki Coe e outras pessoas ligadas ao Fundo de Educação Teológica do CMI, a questão passou a ser como conseguir uma compreensão do Evangelho que fosse apropriada a toda e qualquer cultura – rejeitando especialmente aquelas feitas no Ocidente, construindo novas interpretações que fossem mais relevantes na África, Ásia, ou América Latina. Esta perspectiva epistemológica de uma contextualização apropriada ganhou ímpeto depois de 1976 quando "vinte e dois teólogos oriundos da África, Ásia, América Latina e representantes de grupos minoritários da América do Norte fundaram em Dar es Salaam a *Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT) (Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo) (...) Por volta de 2002 esta Associação já tinha alcançado um rol de 700

membros (John Mbiti 2003, em livro a ser publicado). As conferências, documentos e livros publicados por esta associação nos últimos vinte e cinco anos proporcionaram um grande apoio ao método epistemológico de fazer teologia contextualmente relevante, especialmente no terceiro mundo e a partir do terceiro mundo. J. Andrew Kirk escreve,

> *A contextualização reconhece a influência recíproca da cultura e da vida sócio-econômica. Ao comunicarmos o Evangelho à cultura ela tende, então, a adotar uma atitute mais crítica (ou profética) com relação à cultura. O conceito (...) deve ser considerado seriamente como um método que engloba compromissos ideológicos específicos para a transformação de situações de injustiça social, alienação política e abusos dos direitos humanos. José Miguez Bonino fala de 'elevar a situação histórica ao nível teológico' e da 'reflexão teológica à praxis concreta (...) A vontade inflexível de agir desde o contexto histórico, analisada por meio de instrumentos sócio-políticos e adotada em uma opção teológica, identifica...o ponto de início da tarefa teológica.' (Kirk 1999: 91. cita Miguez Bonino 1971: 405-407; citado também em N. Thomas 1995:174 e Bosch 1991:425.)*

David Bosch destacou a importância dos elementos epistemológicos na contextualização:

> *As teologias contextuais reivindicam constituir uma ruptura epistemológica quando comparadas com as teologias tradicionais. Quando a teologia foi feita* desde cima*, como tem sido desde a época de Constantino, pelo menos, como um esforço elitista (...) sua principal fonte foi a* filosofia*, e o seu interlocutor básico o* não crente culto*. Já a teologia contextual é aquela que é feita* desde baixo*, "a partir da parte inferior da história," e sua fonte principal (além da Escritura e da tradição) são as* ciências sociais*, seu interlocutor essencial o* pobre *ou o* marginalizado culturalmente *(...) Igualmente importante na nova epistemologia é ênfase na prioridade da praxis. (1991: 423).*

Bosch menciona cinco características de seu método epistemológico de contextualização:

> *Primeiramente, temos uma profunda suspeita que não somente a ciência Ocidental e a filosofia Ocidental, mas também a teologia Ocidental (...) foram, na realidade, concebidos para servir os interesses do Ocidente, mais particularmente para legitimizar "o mundo como ele existe neste momento."*
>
> *Em segundo lugar, a nova epistemologia recusa-se a endossar a idéia que seja o mundo um objeto estático que somente deva ser* explicado.
>
> *Em terceiro lugar, (há) uma ênfase em compromissos, sendo esses "o primeiro ato da teologia" (citando Torres e Fabella 1978: 269).*
>
> *Quarto, neste paradigma o teólogo não pode mais ser "um pássaro solitário no telhado" (K. Barth 1933: 40), o qual analisa este mundo e sua agonia; ele ou ela somente pode fazer teologia com*

credibilidade se esta for feita com aqueles que sofrem.

Em último lugar, ênfase está no fazer teologia. A reivindicação universal da hermenêutica da linguagem foi contestada pela hermenêutica do ato, uma vez que fazer é mais importante que saber ou falar (1991: 424-425) (...) Começando com a praxis ou a experiência, a círculo hermenêutico se transforma em reflexão como um segundo (...) ato de teologia. A sequência tradicional, na qual a teoria é elevada acima da praxis, é invertida. Isto não significa obviamente uma rejeição da teoria. De forma ideal deveria existir uma relação dialética entre a teoria e a prática (...) "A ortopraxis e a ortodoxia precisam uma da outra, e cada uma individualmente é afetada negativamente se perder a outra de vista" (Gutierrez 1988: xxxiv). (Bosch 1991:424-425).

Bosch nos adverte com relação às "ambiguidades da contextualização," uma inquietação a qual eu compartilho. Bosch afirma que "Não deve haver dúvida que o projeto de contextualização é essencialmente legítimo, dada a situação em que muitos teólogos contextuais se encontram (...) Ainda assim, algumas ambiguidades permanecem, particularmente na medida que a teologia contextual tende a reagir exageradamente (e) a romper com o passado, negando uma continuidade da herança teológica e eclesiástica" (1991:425-426). Bosch registra suas preocupações em sete observações que servem para conectar a contextualização com a teologia e a missão:

1. *A Missão como contextualização é uma afirmação que Deus voltou-se para o mundo. [Não é necessário dicotomizar nossa fé em Deus e de nosso compromisso e envolvimento com o mundo. cve]*

2. *A Missão como contextualização envolve a construção de uma variedade de "teologias locais…" [Mas uma multiplicação demasiadamente ampla – ou a atomização – de "teologias" traz em si profundas implicações negativas por relativizar a harmonia da fé da Igreja Cristã em um único Evangelho.cve]*

3. *Temos não somente o perigo do relativismo, onde cada pessoa forja sua própria teologia, onde cada contexto forja sua própria teologia, feitas de encomenda para aquele contexto específico, mas temos também o período do absolutismo do contextualismo.*

4. *Temos que olhar para este assunto de outro ângulo, o de "ler os sinais dos tempos"; uma expressão que invadiu a linguagem eclesiástica contemporânea .*

5. *Apesar da inegável natureza e papel crucial do contexto, ele, entretanto, não deve ser considerado a única e básica autoridade da reflexão teológica.*

6. *Stackhouse argumenta que estaremos distorcendo o debate sobre a contextualização inteiramente se o interpretarmos somente como um problema de relação entre a prática e a teoria. (1988: 85).*

7. Os melhores modelos de teologia contextual logram juntar em uma tensão criativa a theoria, praxis e poiesis *– ou, se preferirmos, fé, esperança e amor. Esta é outra maneira de definirmos a natureza missionária da fé cristã, a qual busca combinar as três dimensões. (Bosch 1991: 426-432).*

Bosch conclui estas observações dizendo: "É óbvio que nem toda manifestação de teologia contextual é culpada parcial ou totalmente dos desvios descritos acima. Ainda assim, eles permanecem um perigo constante para toda tentativa (legítima) de permitir que o contexto determine a natureza e o conteúdo da teologia para aquele contexto" (1991: 432).

Entretanto, com o centro de gravidade mudando do Norte para o Sul, do Ocidente para o Oriente, a missão no século 21 será de todos os lugares para todos os lugares. E todos os aspectos da realidade de cada contexto em particular será – e deverá – causar um impacto no conteúdo e no método da teologia de missão em cada lugar. Como observou Andrew Kirk, a verdadeira teologia será – deverá ser – missiológica:

Minha tese é que é impossível conceber teologia à parte da missão. Toda teologia verdadeira é, por definição, uma teologia missionária, uma vez que ela tem por objeto o estudo da conduta de um Deus que é missionário por natureza e seu texto básico foi escrito por e para missionários (...) A teologia não deve ser seguida como um conjunto de disciplinas isoladas. Ela supõe um modelo de comunicação transcultural, sendo que seu tópico tanto se eleva acima da cultura como se relaciona intimamente com ela, comparando-se a ela. Sendo assim, ela deverá ser multidisciplinária e interativa. (Andrew Kirk 1997: 50-51).

Toda teologia verdadeira é, por definição, uma teologia missionária, uma vez que ela tem por objeto o estudo da conduta de um Deus que é missionário por natureza e seu texto básico foi escrito por e para missionários.

"Não pode haver teologia sem missão – ou, colocando de outra forma, não pode haver teologia que não seja missionária" (Andrew Kirk 1999: 11). Nas palavras de David Bosch:

Assim como a igreja deixa de ser igreja se não for missionária, a teologia cessa de ser teologia se perder seu caráter missionário. A questão crucial, então, não se trata simplesmente do que é ser igreja ou ser missão; é também o que é teologia e do que ela trata. Precisamos de um programa missiológico para a teologia, em vez de somente um programa teológico para a missão; pois a teologia, entendida corretamente, não precisa de razão para existir que não seja a de acompanhar a missio Dei. Desta forma, a missão deveria ser "o tema de toda a teologia" (Gensichen 1971:250) (...) Não é o caso da teologia ocupar-se do esforço missionário (quando e se for apropriado fazê-lo); mas a missão será o assunto fundamental do qual a teologia deva tratar. A teologia é um assunto de vida ou morte e deveria estar em contato direto com a missão e o trabalho missionário" (Bosch 1991: 494).

Apesar de que Paul Hiebert não compartilharia os pontos de vista econômicos e políticos de alguns dos autores mencionados acima, a inclinação epistemológica da metodologia sugerida parece similar ao conceito de "contextualização crítica" desenvolvido por ele (Hiebert 1984). Hiebert defendeu uma "contextualização crítica" envolvendo um

processo interativo que leva a Bíblia seriamente, ao mesmo tempo em que interage construtivamente com o contexto:

> *A contextualização crítica não opera a partir de uma perspectiva monocultural. Nem são suas premissas feitas baseando-se no pluralismo de culturas incomensuráveis. Ela se dispõe a buscar estruturas metaculturais e metateológica que permitem pessoas em uma cultura entender mensagens e práticais rituais de outra cultura com uma distorção mínima. Ela é baseada em uma epistemologia crítica e realista que encara todo conhecimento humano como uma combinação de elementos objetivos e subjetivos, que são aproximações parciais, mas cada vez mais próximas da verdade. Ela leva os contextos históricos e culturais à sério. E ela vê uma relação entre forma e significado em símbolos tais como palavras e rituais, que variam desde uma equação de ambos, até uma simples associações arbitrárias entre eles. Finalmente, ela vê a contextualização como um processo contínuo no qual a igreja deve envolver-se constantemente, um processo que pode levar-nos a um melhor entendimento do Senhorio de Cristo e do Reino de Deus (Paul Hiebert 1984: 295).*

Um ponto forte deste paradigma poderia ser:

- O desafio que representa sermos receptivos às dimensões da revelação do conhecimento de Deus em cada contexto específico.

Um ponto fraco deste paradigma poderia ser:

- A tendência de transformar este paradigma em um empreendimento racional e idealista, pensando "teologicamente" em um contexto em particular e, ao mesmo tempo, subestimando a significância da iluminação do Espírito Santo sobre aquela revelação para todos os povos, como mostrado na Bíblia, e o papel essencial da igreja no mundo todo, compartilhando de culturas múltiplas o que ela aprendeu a respeito de Deus, como revelado nas escrituras.

Conclusão

Concluindo, qual é o próximo passo? Creio que ele envolva uma busca por uma metodologia em missão contextual que simultaneamente afirme a universalidade do Evangelho e a particularidade de sua encarnação em lugares e tempos específicos. Precisamos de uma metodologia em teologia da missão que leve a sério tanto as Escrituras como as reflexões da Igreja sobre ela – e, ao mesmo tempo, que a colocam no âmbito do contexto e da peregrinação de fé das pessoas naquele contexto. Esta é uma metodologia que, com a Bíblia em uma mão e com um jornal na outra, utiliza repetidamente as quatro perguntas de Gilliland que mencionamos anteriormente – e então passa a descobrir o que a missão de Deus compreende naquele lugar e naquele momento particular.

Neste articulo, eu resumi as cinco perspectivas de uma contextualização as quais se edificam mutuamente: comunicação, indigenização, traduzibilidade, teologias locais e epistemologia. Em outro artigo eu vou oferecer também um método de fazer teologia, sendo que o próprio

método poderá ser construído de forma fiel tanto às Escrituras como ao povo e ao contexto, produzindo com o tempo uma compreensão correta da revelação de Deus, a fim de que este povo tenha a oportunidade de responder ao Evangelho e ser transformado por ele.

Bibliografia

Bevans, Steve. 1992. *Models of Contextual Theology* (Faith and Cultures Serie). Maryknoll: Orbis; (reprinted and expanded 2002).

Miguez-Bonino, José. 1971. *Doing Theology in a Revolutionary Situation.* Philadelphia, PA: Fortress.

Branson, Mark and René Padilla, edits. *Conflict and Context: Hermeneutics in the Americas*.

Coe, Shoki. 1976 "Contextualizing Theology" in *Mission Trends No. 3*. Gerald Anderson and Thomas Stransky, edits. Grand Rapids: Eerdmans.

Conn, Harvie M. 1978. "Contextualization: A New Dimension for Cross-Cultural Hermeneutic" *Evangelical Missions Quarterly* XIV: 1 (January, 39-46).

—— 1984 *Eternal Word and Changing World: Theology, Anthropology, and Mission in Trialogue*. Grand Rapids: Zondervan.

—— 1993 "A Contextual Theology of Mission for the City", in *The Good News of the Kingdom*, Charles Van Engen, Dean Gilliland and Paul Pierson, edits. Maryknoll: Orbis, 96-106.

—— 1993 "Urban Mission", in *Toward the 21st Century in Christian Mission*, James Phillips and Robert Coote, edits. Grand Rapids: Eerdmans, 318-337.

Coote, Robert and John Stott, edits. 1980. *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture*. Grand Rapids: Eerdmans.

Dyrness, William A. 1990. *Learning About Theology from the Third World*. Grand Rapids: Zondervan.

Fleming, Bruce. 1980. *The Contextualization of Theology*. Pasadena: William Carey Library.

Gilliland, Dean S. 1989. "New Testament Contextualization: Continuity and Particularity in Paul's Theology, in edit. *The Word Among Us: Contextualizing Theology for Mission Today*. Waco: Word, 52-73.

Glasser, Arthur "Help from an Unexpected Quarter or, The Old Testament and Contextualization," *Missiology* VII: 4 (Oct., 1979), 401-410.

Grenz, Stanley J. 1993. *Revisioning Theology: A Fresh Agenda for the 21rst Century*. Downers Grove: IVP, 83.

Hesselgrave, David and Edward Romen. 1989. *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. Grand Rapids: Baker.

Hiebert, Paul. 1978. "Conversion, Culture and Cognitive Categories", *Gospel in Context* I:3 (July), 24-29.

—— 1984 "Critical Contextualization," *Missiology* XII:3 (July 1), 287-296; reprinted in *International Bulletin of Missionary Research* XI:3 (July 1), 1987, pp 104-111.

—— 1993. "Evangelism, Church, and Kingdom", in *The Good News of the Kingdom*. Charles Van Engen, Dean Gilliland and Paul Pierson, edits. Maryknoll: Orbis, 153-161.

Jacobs, Donald. 1993. "Contextualization in Mission", in *Toward the 21st Century in Christian Mission*, James Phillips and Robert Coote, edits. Grand Rapids: Eerdmans, 235-244.

Kraft, Charles. 1979. *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*. Maryknoll: Orbis.

—— 1983 *Communication Theory for Christian Witness*. Nashville: Abingdon; reprinted.

Kraft, Charles and Tom Wisely, edits. 1979. *Readings in Dynamic Indigeneity*. Pasadena: WCL.

Luzbetak, Louis. 1988. *The Church and Cultures*. Maryknoll: Orbis.

Moreau, A. Scott, Harold. A Netland, and Charles. E Van Engen, eds. 2000. *Evangelical Dictionary of World Missions*. Grand Rapids, MI,: Baker Books.

Nida, Eugene. 1960. *Message and Mission*. N.Y.: Harper.

Rosin, H. H. 1972. *"Missio Dei" An Examination of the Origin, Contents and Function of the Term in Protestant Missiological Discussion*. Leiden: Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research.

Sanneh, Lamin. 1989. *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. Marykoll: Orbis,

Schreiter, Robert. 1985. *Constructing Local Theologies*. Maryknoll: Orbis,

Shaw, Daniel. 1988. *Transculturation: The Cultural Factor in Translation and Other Communication Tasks*. Pasadena: WCL.

Shenk, Wilbert R., edit. *The Transfiguration of Mission: Biblical, Theological & Historical Foundations*. Scottdale: Herald.

Shenk, Wilbert R. 1999. *Changing Frontiers of Mission*. Maryknoll: Orbis.

Snyder, Howard A., edit. 2001. *Global Good News: Mission in a New Context*. Nashville: Abingdon.

Thomas, Norman E., edit. 1995. *Classic Texts in Mission & World Christianity*. Maryknoll: Orbis.

Tippett, Alan. 1987. *Introduction to Missiology*. Pasadena: WCL.

Van Engen,Charles. 1991. God's Missionary People. Grand Rapids: Baker.

Van Engen, Charles, Dean Gilliland and Paul Pierson, edits. 1993. *The Good News of the Kingdom*, Maryknoll: Orbis.

Van Rheenen, Gailyn. "The Missional Helix: Example of Church Planting" *Monthly Missiological Reflection* # 26 Rhenen@Bible.acu.edu; see also www.missiology.org.